

A ética da psicanálise

A antinomia da lei do desejo, que Lacan analisa no Seminário VII e em *Kant avec Sade*, levanta uma questão ética que podemos formular assim: de que serve o processo edipiano, centrado em torno da castração, se o desejo puro, que dela resulta, captura o sujeito num círculo vicioso no qual a lei é indistinta do gozo (v. superego). A castração perde a dimensão ética – *wo Es war, soll Ich werden* – se o desejo puro, figurado pela erecção contínua do desejo, projecta o sujeito para lá do mundo fenomenológico, empírico e sensível, onde está a Coisa (ver exemplos no Diário, rubrica Conteúdos). Por outras palavras, o sujeito do desejo puro tem no seu horizonte o suicídio.

D. Juan não é movido pelo superego, longe disso. O superego é a voz da consciência que nos insta a renunciarmos aos prazeres e a gozarmos dos deveres. D. Juan não renuncia, bem pelo contrário. A estrutura subjectiva donjuanesca é perversa: os actos de D. Juan constituem uma denegação da castração e significam a Deus e aos homens que ele, D. Juan, goza sem limites, que nenhuma lei o impedirá de seduzir a totalidade das mulheres. Mas o ponto onde a perversão toca no imperativo superegoico é o da intransitividade do desejo: a indiferença aos objectos e ao bem, não apenas o dos outros, mas sobretudo ao seu próprio bem, à sua própria vida (D. Juan arrisca a vida para salvar um desconhecido atacado por três bandidos), em prol de um Bem maior, o Bem supremo, caracterizado por uma relação constante ao prazer – aquilo a que Kant chama *das Gute*. D. Juan manifesta, ainda no século XVII, a estrutura perversa da lei moral de Kant, cuja apatia sobrepõe *das Gute* e *das Ding* (a Coisa), ou melhor *das Gute* como *das Ding*.

Lacan des-cobre esta estrutura perversa não com D. Juan mas com Sade que é contemporâneo de Kant. A obra de Sade (ler ‘Français encore un effort’, secção ‘Conteúdos’) manifesta mais vincadamente do que a personagem de Molière, que a lei apática se traduz na suspensão do interdito do incesto, i.e., a lei pura (acima de todo e qualquer patológico) abole-se a si mesma. E cá temos de novo a questão ética: se a lei pura se auto-suspende, tornando-se gozo, então a castração, operação que extrai o sujeito do ser de gozo (fase fálica), não tem qualquer eficácia. Do mesmo modo, a função crucial do Nome do Pai não serve para nada, dado que, em vez de libertar o desejo, a lei o atira para o gozo impossível da Coisa.

Lacan vai então perceber que este curto-circuito se deve à identificação do simbólico com a razão pura (Kant). A estrutura é de facto um outro nome da razão e o conceito lacaniano de simbólico como campo transcendental do Outro tem como modelo o conceito kantiano de razão pura.

O objecto *a* na estrutura

Já sabemos que o objecto *a* é inventado no âmbito da antinomia da lei do desejo e da questão ética que esta coloca. O *petit a* é a impureza da estrutura, a impureza da lei. Porquê impureza? Porque o objecto é heterogéneo à estrutura, é um corpo estranho que nela não tem lugar, porque não é um significante, e que de alguma maneira encrava a autonomia do seu automatismo. O objecto assegura que o simbólico não é 100% autónomo, que a sua condição transcendental é afectada e sujada por um resto (*petit*) de

conteúdo contingente e sensível, intra-mundano. O objecto *a* é pedrinha no sapato, espinha atravessada na garganta do significante e é precisamente nessa condição que ele liga o sujeito ao mundo e à vida: o sujeito não é só sujeito do significante, efeito da relação significante, ele é também ser vivo – ou tem uma relação com um resto de si como ser vivo, ser sensível, ser de *pathos*. Por isso, Lacan define o objecto *a* como ‘livre de chair perdue’: o resto da substância perdida, do ser perdido, do gozo perdido, aquando da castração. A castração produz o sujeito do desejo, purificando-o do gozo, mas agora há um resto desse gozo perdido que fica, que permanece, que é impossível de subsumir em significante. Assim, o sujeito já não é puro porque permanece em relação com esse objecto único que dá forma e contorno ao seu não-ser. Tal objecto não é simbólico nem imaginário: é real (o real da ontologia negativa).

Esta relação do sujeito com o objecto - $\$ \diamond a$ – assegura que o sujeito não é 100% homogéneo à estrutura: há um resto do sujeito que lhe é heterogéneo, há um resto do sujeito que não cabe totalmente no Outro (A). $\$$ está alienado a A mas há um resto que o mantém separado dele. Esse resto é o *petit a*.

É pois o objecto *a* que faz com que Lacan deixe de ser *Lakant*. Zizek chama-lhe o paradoxo do apriori patológico. Em Kant, a razão pura é uma forma, um quadro transcendental neutro, vazio que dá forma ao conteúdo positivo contingente, i.e., o patológico. No segundo Lacan, a estrutura é um quadro neutro e vazio que, no entanto, já está assente num resto de conteúdo, um resto de materialidade contingente que dá um pouco de cor ao quadro formal e neutro da estrutura: a estrutura é retroactivamente suportada pelo objecto que produz, i.e., já há *a* em A. Já há resto de conteúdo na forma, já há resto de *pathos* na razão. A razão não é pura: é por aqui que Lacan descola de Kant. O primeiro Lacan dizia: o inconsciente é lógico; o segundo Lacan diz: o inconsciente é lógico e patológico.

Na medida em que o objecto *a* é paradoxal – paradoxo do apriori patológico, extimidade, excesso interno -, a sua presença na estrutura não pode deixar de ter efeito sobre esta. Contrariamente ao primeiro Lacan, que concebe a estrutura como um todo, o segundo Lacan vai pensar a estrutura (logo o simbólico) como algo de inconsistente e destotalizado e passa a designá-la com o matema de A barrado. Esta barra sobre A coloca o simbólico em pé de igualdade com o imaginário e o real. A barrado implica também que a ontologia negativa não se esgota na ontologia estrutural: a estrutura negativiza o ser (o símbolo mata a coisa) mas o objecto *a*, que é não-ser em forma de objecto, negativiza a estrutura, esburaca-a, torna-a inconsistente, ‘abre nela o abismo do infinito’. Esta redefinição de estrutura é muito importante na medida em que implica uma percepção de universal que não se confunde com totalidade. Trata-se de uma questão não apenas epistemológica e filosófica, mas também política, muito debatida actualmente no âmbito nomeadamente dos estudos culturais e dos estudos pós-coloniais.

O fantasma como dispositivo de conversão do gozo em prazer

Decorre da superação da antinomia a lei do desejo pelo paradoxal objecto *a* que a lei do desejo não pode (ou não deve) ser o para lá do princípio do prazer mas o prazer, na medida em que o prazer constitui o limite do gozo. É o prazer que faz o desejo repousar, pousando sobre um objecto. Ora, a relação entre o sujeito e o objecto, que é real, não é uma relação directa mas uma relação de conjunção negativizada pela disjunção: o \diamond do fantasma. De facto, o fantasma funciona como um véu que cobre o não-ser do sujeito a que o objecto dá um contorno e uma forma. Esse véu assegura que a relação visual (fantasmar é ver-para-dentro, ver a realidade psíquica) do sujeito ao objecto não é traumática. O real é sempre traumático, insuportável (cf. a cena das carpas

em *Métaphysique des tubes*, de Nothomb) e a função do véu é cobrir esse real irrepresentável do não-ser de modo a torná-lo não apenas suportável mas também representável (suportável como representável e vice-versa). Assim, o fantasma é o esboço de uma cena que representa aquilo que não tem representação porque é da ordem do não-ser. Por isso, a cena fantasmática, que sustenta o sujeito do desejo, é normalmente uma cena trágica, sempre a mesma. O fantasma torna possível o acesso do sujeito ao real, ao impossível, interpondo entre sujeito e real a mediação simbólico-imaginária do ecrã. Aquilo que sem o fantasma seria insuportável ao sujeito – o acesso directo e imediato ao real, i.e., o trauma –, torna-se, graças ao fantasma, um prazer: o sujeito consola-se de ter perdido o gozo, encenando essa mesma perda. O fantasma funciona como um pára-gozo e por isso ele é um dispositivo de conversão do gozo em prazer, um dispositivo neg-entrópico. Deste modo, ele estabiliza o desejo.

Na medida em que o fantasma é um pára-gozo, um limite ao gozo, ele tem uma função semelhante à do Nome do Pai. Mas enquanto que o Nome do Pai liberta o desejo, purificando-o radicalmente ao ponto de o tornar intransitivo e assim o fazer descarrilar no para lá do princípio do prazer, o fantasma *transitiviza* o desejo com base no princípio do prazer. Por isso se diz que o fantasma é a cicatriz da castração. Do mesmo modo, é interessante notar que, no 1º Lacan, o Édipo é um drama familiar que dá forma narrativa à operação estrutural da castração: é notória a centralidade do verbo; enquanto que, no segundo, essa mesma operação – a perda do gozo, a perda do ser – é posta em cena no ecrã do fantasma (como um cinema intra-psíquico): nota-se uma tendência do verbal para o visual.